52e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 4 9520 24 JANVIER 1935

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

(Suite) [1]

SOMMAIRE

V. Sacerdotalia. — 1-3. M. Mugnier, M. Lahitton, et l'état actuel des controverses sur la vocation ecclésiastique. — 4. *Probatio charitatis* de M. Mahieu. — 5-6. Deux ouvrages relatifs à la vie commune dans le clergé. — 7-9. Ouvrages pour retraites sacerdotales : le P. E. de la Croix, le P. Schrijvers, M. Lahitton ; — 10. et pour retraites du mois : le P. Baron. — Autour de Beauraing : autres faits nombreux et étranges ; deux décisions épiscopales ; quelques conclusions provisoires.

V. — Sacerdotalia

Nous groupons sous ce titre quelques ouvrages récents spécialement destinés aux prêtres et intéressant leur vie spirituelle personnelle.

1. — Les questions relatives à la vocation ecclésiastique sont toujours d'actualité. Sans cesse Congrès et revues les agitent, mais en s'attachant à des points de vue fragmentaires. Voici deux ouvrages récents qui embrassent l'ensemble de ces délicates questions.

L'un est de M. Mugnier [2]. C'est un ouvrage de vulgarisation. Comme le titre l'indique, l'idée centrale est celle de la liberté qui doit être reconnue au sujet dans le choix et la poursuite de sa vocation. Il faut que cette liberté soit éclairée, éduquée, guidée, parfois défendue, toujours respectée quand elle s'affirme dans les bornes que lui prescrit une saine morale précisée par la doctrine et la pratique de l'Eglise. L'auteur enseigne ce que doit être cette liberté dans la famille, dans les maisons d'éducation, comment elle doit être maintenue dans les rapports avec les supérieurs et directeurs, sauvegardée et fortifiée par la lutte contre les préjugés trop fréquents même dans les milieux chrétiens, et contre les dangers du monde ou des passions. M. M. s'attaque particulièrement au sophisme de Rousseau suivant lequel, la nature de l'enfant étant bonne, on doit la laisser se développer d'elle-même. sans tutelle ni contrainte, sous prétexte qu'elle arrivera nécessairement ainsi à choisir ce qui est bien. Il montre aussi l'erreur cruelle des parents qui, sous prétexte d'éprouver la vocation de leurs enfants, les jettent sans précaution dans les pires dangers de perversion, ajoutant que si Dieu appelle vraiment leur fils ou leur fille, il saura bien les préserver.

[1] Voir l'*Ami* du 17 janvier.

[2] Francis Mugnier. — *La liberté de la vocation.* — Un vol. in-12 de 152 p., 10 f. — Paris, Lethielleux. 1934.

Tout cela est présenté dans un exposé direct, simple, clair, qui ne s'attarde pas aux discussions ni même aux démonstrations, mais qui instruit méthodiquement par affirmation. Les prêtres auront là une lecture utile pour eux-mêmes et un modèle de la manière dont ils peuvent parler en public de ces choses assez délicates. Les fidèles y trouveront un grave enseignement à propos duquel ils feront bien de s'examiner. Quant aux jeunes gens et jeunes filles qui étudient leur vocation, ce livre sera pour eux une lumière et un bienfait [1].

2. — Si l'on désire un traité méthodique, approfondi, vraiment théologique, de la vocation sacerdotale, qu'on revienne sans hésiter à l'ouvrage capital de M. Lahitton, dont une 6e édition a paru tout récemment [2]. On trouvera en tête du livre un bref rappel des discussions qui suivirent son apparition, ainsi que le texte des documents pontificaux qui dirimèrent la controverse en adoptant les pensées fondamentales de l'auteur. Tout ce bruit est maintenant calmé. Les vues de M. L. approuvées par Pie X nous apparaissent désormais comme providentiellement suscitées à l'heure où les difficultés du recrutement sacerdotal en France et ailleurs menaçaient d'être aggravées par des théories qui, utiles en leur temps sans doute, risquaient de paralyser les efforts aujourd'hui nécessaires. Du reste, dans ces nouvelles éditions l'auteur lui-même présente ses idées (substantiellement identiques à celles qu'il proposait jadis) avec des précisions, des nuances, et aussi avec une maturité, une modération capables d'apaiser bien des méfiances anciennes. Aucun ouvrage sur ce sujet vital ne se présente avec d'aussi formelles garanties de l'Eglise. Le livre de M. L. est et demeurera le manuel classique sur la vocation sacerdotale.

3. — Il ne sera pas sans intérêt de signaler ici quelques lignes d'un récent document émanant de la S. C. des Sacrements. Certains ont voulu en tirer argument contre la thèse de M. Lahitton, et nous ne voyons pas que celui-ci y ait répondu.

Lisons d'abord le texte. On le trouve dans une *Declaratio propria manu subscribenda a candidatis in singulis sacris Ordinibus suscipiendis*,

[1] A la p. 22, le mot *ingenuus* est traduit par « enfant légitime. » Le *mot* est susceptible de ce sens ; mais le *contexte* de S. Thomas (IIa IIae, q. 189, art 6, ad 2) l'exclut : *ingenuus* ici signifie celui qui est de condition libre, par opposition à l'esclave.

[2] *La vocation sacerdotale. Traité théorique et pratique,* par le chanoine Joseph Lahitton. — Un vol. in-8 de xvi-528 p. — Paris, Beauchesne.

juramento coram Ordinario præstito. Ce document, daté du 27 décembre 1930, a été publié dans les *Acta* du 1er avril 1931, p. 127 [1]. Il édicte une discipline valable pour les ordinands de l'Eglise universelle. Dans le premier §, l'ordinand atteste sous la foi du serment « *nulla me coactione seu vi nec ullò impelli timore in recipiendo sacro Ordine, sed ipsum (Ordinem) sponte exoptare ac plena liberaque voluntate eumdem velle, cum experiar ac sentiam a Deo me esse revera vocatum.* »

L'objection s'appuie sur cette dernière incise. Le candidat affirme sous serment qu'il a l'expérience et le sentiment d'une véritable vocation divine, — évidemment distincte de l'appel extérieur de l'évêque, puisque cette constatation qu'il fait de ses dispositions personnelles est requise pour donner tout son sens à la demande d'ordination qu'il a adressée à l'évêque et à laquelle celui-ci n'a pas encore répondu par un appel formel. Il y donc une « vocation divine, » « expérimentée et sentie » par le candidat, avant l'appel épiscopal. Et d'autres passages du même document confirment et imposent cette interprétation. On y parle de cas où quelqu'un ayant reçu le sous-diaconat (évidemment après y avoir été appelé par l'évêque) n'aurait jamais eu la vocation : « *Si res vero eo deducatur, ut clare pateat subdiaconum ad diaconatum promovendum, vel sacram vocationem reapse nunquam habuisse, aut eamdem corruptis moribus amisisse...* » (ibid., p. 125) ; les lignes suivantes font la même supposition pour un diacre qui demande l'ordination sacerdotale. Si l'évêque se trouve devant des cas de ce genre, et qu'il ait acquis, par les moyens de droit, la certitude *(pro certo habeat)* que le candidat au diaconat ou au sacerdoce n'a pas de vraie vocation *sacra revera vocatione esse destitutum,* il devra recourir au Saint-Siège (ibid., p. 126), sans conférer l'ordination qui lui est demandée.

Il y a donc bien, conclut-on, une vocation divine, que le candidat peut et doit, avant l'appel de l'évêque, avoir sentie et expérimentée en soi-même, avec une certitude suffisante pour pouvoir en attester par serment l'existence ; c'est de cette vocation divine que les prêtres et surtout les curés doivent avec soin surveiller les indices et développer les germes dans l'âme des enfants *(Cod.,* c. 1352) ; c'est d'elle que l'évêque doit s'assurer par lui-même en visitant personnellement les séminaristes surtout à l'occasion des ordinations (c. 1357, § 2) ; et c'est d'elle qu'il doit constater avec certitude l'existence avant de conférer les Ordres sacrés.

Ce faisceau d'arguments n'est pas absolument sans valeur. Cherchons à déterminer celle-ci, sans l'exagérer, sans la minimiser.

Tout d'abord, s'il est dit dans le Code (c. 1357, § 2) que l'évêque doit s'assurer de la *vocation* des séminaristes ; un passage parallèle (c. 973, § 3) parle de la certitude morale qu'avant l'ordination l'évêque doit avoir de l'*idonéité canonique* des candidats. L'interprétation de ces textes l'un par l'autre nous paraît fondée ; M. Lahitton *(op. cit.,* p. 20), a notre avis, a raison de faire ce rapprochement, et il est légitime d'étendre cette identification de la *vocation* et de l'*idonéité* au canon 1352 où il s'agit des soins dont les curés doivent entourer la *vocation* naissante des enfants.

En second lieu, il faut replacer dans leur contexte total les expressions employées par l'*Instructio* de la S. C. des Sacrements. Le *but* du serment exigé du candidat est nettement marqué : l'ordinand doit écrire une déclaration *qua ipse fatetur se omnimoda libertate ad sacrum Ordinem accedere, riteque perspecta habere omnia onera eidem annexa (Acta,* p. 125). Il faut que le candidat soit absolument libre, et d'une liberté éclairée : il affirmera donc sous la foi du serment que le motif qui le pousse à se présenter à l'ordination n'est pas la crainte ni la force, mais la conscience qu'il a de répondre librement à un appel divin.

En quoi consiste cet appel divin, cette vocation divine ? Ce n'est pas dit dans cette phrase ; mais le contexte nous l'apprend (p. 126). Il nous montre ceux qui s'engagent dans l'état ecclésiastique « pour obéir à la volonté d'autrui » réduits à cacher leur mauvais cas, à vivre dans la dissimulation ; l'Evêque devra s'efforcer de les découvrir le plus tôt possible, et de déceler aussi ceux qui, après avoir avancé de bonne foi, se rendent compte à l'expérience qu'ils ne sont pas capables de porter le fardeau auquel ils ont aspiré. Voilà à quoi l'Evêque reconnaîtra qu'ils sont *a Deo non vocati*. Ce n'est donc pas à je ne sais quelle prédestination divine inaccessible que l'Evêque devra se référer, ni à je ne sais quel sentiment ou expérience mystique, de soi exceptionnelle, que le candidat devra se fier : l'un et l'autre devront simplement, pour s'assurer de l'existence d'une « vocation divine », examiner si les conditions requises pour être apte à recevoir licitement les Ordres sont, de fait, réalisées, si « les signes de vocation » sont constatés, *signa vocationis, uti sunt pietas, modestia, castitas* (p. 123). Ainsi quiconque s'attachera à discerner les *choses* décrites dans ce document sous le *nom* de vocation divine, constatera qu'ici encore « vocation divine » équivaut à « idonéité ».

Et l'on ne s'étonnera plus de cette conclusion si l'on veut bien, en troisième lieu, se référer au document qui formule authentiquement et *ex professo* la pensée de l'Eglise sur la notion de vocation ecclésiastique et qui, à ce titre, doit servir à donner une interprétation juste des termes employés *per transennam* dans des décisions portant formellement sur des objets différents. Cette définition de la vocation se lit dans le jugement de la Commission cardinalice chargée de l'examen du livre de M. Lahitton ; les *Acta* l'ont publiée le 15 juillet 1912 [1]. On y voit que la condition à réaliser du côté de l'ordinand, condition appelée « vocation sacerdotale », 1° « *nequaquam consistere, saltem necessario et de lege ordinaria, in interna quadam adspiratione subjecti seu invitamentis Spiritus S. ad sacerdotium ineundum,* » et voilà ce que n'est pas la vocation. 2° Voici maintenant ce qu'elle est : rien autre chose *(nihil plus in Ordinando... requiri)* que « l'intention droite et l'idonéité », celle-ci étant à son tour définie comme constituée par un ensemble de qualités

[1] Reproduit dans l'*Ami* du 9 juillet 1931, p. 463.

[1] Reproduite dans l'*Ami* du 25 juillet 1912, p. 693.

surnaturelles et naturelles, une conduite honnête et une science suffisante. Voici donc de nouveau, et dans ce document capital, la « vocation sacerdotale » identifiée à l'intention droite et à l'idonéité, tout comme dans le Code, tout comme dans l'*Instructio* de 1930. Si donc M. Lahitton, en plusieurs passages de son ouvrage, explique que dans les documents romains et dans le Code le mot *vocation* et le mot *idonéité* sont synonymes, nous estimons que son interprétation est juste, et que l'*Instructio*, loin d'y contredire, lui est un appui.

Comme les choses seraient plus claires, cependant, si, adoptant une terminologie plus précise, l'Eglise appelait *toujours* « idonéité » les qualités que l'ordinand doit réaliser et constater en soi-même, et réservait le mot « vocation » à l'appel de l'évêque ! Ce souhait, qui est sûrement dans l'esprit de tous ceux qui partagent l'opinion de M. Lahitton, il faut constater que l'Eglise *n'a pas voulu* le réaliser, et, si possible, en donner la raison.

Pour se convaincre que l'Eglise n'a pas voulu restreindre le sens du mot *vocation* et lui faire désigner exclusivement l'appel de l'évêque, il suffit de relire la décision de 1912. On y voit que soit l'idonéité du sujet, soit l'appel de l'évêque sont désignés l'un et l'autre par les mots *vocatio, vocari* : « ...*Conditionem, quæ ex parte Ordinandi debet attendi quæque* VOCATIO *sacerdotalis appellatur, nequaquam consistere* etc... » Et plus loin : «... *nihil plus in Ordinando, ut rite* VOCETUR *ab Episcopo, requiri quam* etc... » La volonté de garder le substantif *vocatio* pour désigner les dispositions subjectives de l'ordinand est manifeste ici ; elle se retrouve dans le Code ; elle s'affirme jusqu'à l'insistance dans l'*Instructio*.

Pourquoi cela ? Pourquoi, alors que la doctrine est ferme, s'obstiner à garder officiellement un terme qui peut faciliter une équivoque ? — Il faut répondre, à notre avis, que le mot *vocation* a un sens traditionnel que l'Eglise entend respecter. Car ce mot se dit, dans le langage chrétien, de la vocation religieuse, de la vocation apostolique ou missionnaire, de la vocation au mariage ou à tout autre état de vie ; et dans ces cas, bien que tout le monde parle de vocation, il est clair qu'il n'y a pas appel extérieur de l'évêque. Or *c'est l'usage qui règle le sens des mots*. L'Eglise constate un usage universel parmi ses enfants : elle garde leur vocabulaire : «... *conditionem ex parte Ordinandi... quæ vocatio sacerdotalis* APPELLATUR... » Et elle le garde d'autant plus volontiers que s'il s'agit de vocation sacerdotale proprement dite, l'usage de désigner sous ce nom l'ensemble des préparations providentielles et des réalisations personnelles qui constituent l'idonéité du sujet remonte bien au delà du XVIIe siècle, jusqu'aux origines mêmes de l'Eglise, comme le montrait naguère M. Mulders (cf. *Ami* 1927, p. 61-62). L'expression même de *vocation divine* trouve dans ces textes anciens une véritable justification, et peut même se réclamer des doctrines pauliniennes sur la prédestination et l'élection.

Et ainsi notre conclusion sera double. D'une part, il ne faut pas proscrire l'emploi du mot *vocation* dans le sens que lui maintient l'Eglise et qu'il serait vain et téméraire de l'inviter à abandonner. D'autre part, il ne faut pas inférer de cet emploi du mot *vocation* des conclusions doctrinales qu'il ne comporte pas : l'Eglise ne varie pas dans ses enseignements : sa pensée sur la vocation se trouve dans la décision de 1912 approuvant et louant le livre de M. Lahitton.

4. — L'ouvrage en latin de M. Mahieu est, comme l'annonce le sous-titre, une véritable introduction à la vie spirituelle [1]. L'auteur y traite, au point de vue théologique et ascétique, non seulement des actes propres *(eliciti)* à la charité, mais aussi de ceux qu'elle inspire aux autres vertus *(imperati)* ; son livre est donc finalement un *traité de la perfection chrétienne*, dont la charité est la notion maîtresse, ce qui est tout à fait conforme à la doctrine de S. Thomas. La méthode adoptée est celle des « probations » en honneur spécialement dans l'école de S. François de Sales : l'auteur s'efforce donc de donner des notions justes et approfondies, de provoquer l'estime et l'affection pour les actes qu'il propose, d'en diriger et d'en intensifier la pratique. Il a prévu que son livre pourrait servir de manuel de méditation ; il a indiqué la manière de l'utiliser dans ce but et placé dans le livre lui-même quelques points de repère pour aider à reconnaître les passages les plus aptes à servir de sujets d'oraison.

Nos confrères seront reconnaissants à l'ancien directeur du Grand Séminaire, devenu vicaire général de Bruges, du secours fraternel qu'il leur apporte : ils feront de son livre le compagnon de leurs retraites isolées et lui donneront une place de choix dans leur bibliothèque de piété.

5. — L'année 1934 a vu paraître deux ouvrages destinés aux prêtres pratiquant la vie commune. Tous deux pourront servir de manuels d'examen particulier.

Voici en quels termes charmants se présente l'auteur de l'un d'eux [2] dans une page finale intitulée « Un dernier mot au lecteur bienveillant » :

« Ce petit manuel n'est que la réunion de notes écrites à temps perdu (espérons que non) de 1927 à nos jours. Le lecteur le moins averti y trouvera des lacunes, ce dont l'auteur ne disconvient pas. Un vieil économe n'est pas qualifié pour faire une œuvre littéraire ou théologique. Aussi bien n'en a-t-il pas eu la prétention. Il lui a semblé que certaines choses étaient à dire et il les a dites... Un livre est d'autant meilleur qu'il donne plus à penser et qu'il ne fatigue pas le lecteur. Le nôtre est destiné à faire réfléchir plus qu'à enseigner ce que tout le monde sait. »

Ces « notes », offertes avec tant de modestie, ne manquent pas de bon sens ni de mordant. M. Mourey appartient à la Congrégation des Chanoines Réguliers de l'Immaculée-Conception. Il s'adresse à ses confrères ; mais toutes ses pages (sauf quelques rares exceptions) conviennent aux prêtres qui pratiquent la vie commune ; elles conviennent même, pour la plupart, à tout l'ensemble du clergé séculier et régulier. Tantôt il procède

[1] Hier. MAHIEU. — *Probatio charitatis, seu manuductio in vitam spiritualem* Ed. 4a auctior atque emendatior. — Un vol in-8 de xx-514 p., 35 f. belges. — Bruges, Beyaert. 1934.

[2] F MOUREY, C. R. I. C. — *Manuel pratique de vie sacerdotale et religieuse.* PREMIÈRE PARTIE : *Vie personnelle du prêtre.* — Un vol. in-12 de 435 p. ; relié toile, 15 f. — Lyon, Vitte. 1934.

par exposés, tantôt par questions. Les chapitres sont d'une longueur très inégale. Peu de citations d'Ecriture ou de Pères : c'est à la vie plus qu'aux livres que l'auteur demande les exemples dont il a besoin.

Dans ce premier volume il est traité des devoirs personnels du prêtre comme tel ; dans un autre volume qui paraîtra plus tard, il sera parlé des devoirs du prêtre ayant charge d'âmes. Après une série de réflexions et d'examens sur les exercices spirituels, sur la vocation et les vœux, sur la vie commune et la règle, M. M. s'étend longuement sur la pratique des vertus, et termine par une trentaine d'examens sur l'organisation méthodique de la vie et l'emploi du temps.

6. — Les différents groupes de prêtres communautaires français du clergé séculier ont tous les ans une réunion plénière à Montmartre et fréquemment des récollections fraternelles. Dans ces journées de prière et de réflexion en commun, il y a naturellement place pour l'examen particulier. rédigé et lu par un prêtre pour l'utilité de ses confrères présents. Ainsi s'est constitué peu à peu un trésor de famille, que l'on s'est communiqué d'une fraternité à une autre, et qu'on a réuni en recueil [1].

Si l'on s'en tient à son titre, le livre est anonyme ; mais à la table des matières sont indiqués les auteurs de chaque examen. Le nom de Mgr Chaptal revient 13 fois ; on trouve 11 fois la mention globale : « Communauté de Miramas » ; 12 autres auteurs ont aussi collaboré, la plupart pour un examen seulement.

Les sujets abordés dans ces 44 chapitres sont très variés, allant de « l'apostolat social » et de « la collaboration avec les militants d'Action catholique » jusqu'à « l'humilité corporative, » au « respect des bienséances » et à « la messe communautaire. » Il était impossible, dans un pareil recueil, d'éviter quelques redites ; mais partout l'intérêt est soutenu, et le livre révèle vraiment une grande unité d'esprit, une identité d'aspirations, et un fond commun de doctrine profondément méditée. Ajoutons que les applications pratiques concernent les communautés sacerdotales s'occupant du ministère pastoral, plutôt que celles qui s'occupent d'éducation et d'enseignement. Rien mieux que l'apparition et le succès assuré de ce livre, qui se présente sous la double recommandation de Mgr Chaptal et du cardinal Verdier, ne peut donner une idée juste de la vitalité et des progrès du mouvement qui pousse vers la vie communautaire une fraction importante du clergé français.

7. — Le R. Père M.-E. de la Croix publie une nouvelle Retraite sacerdotale [2]. L'idée centrale en est l'amour que le prêtre doit à Jésus. L'obligation de cet amour, les raisons qui le motivent, la manière dont il se traduit en acte, les obstacles et les secours qu'il trouve sur sa route, tels sont les sujets qui remplissent les cinq jours de cette retraite. A chaque jour sont assignées deux méditations, assez riches de substance pour se subdiviser si le retraitant le désire; chaque jour aussi l'unité d'impression est assurée par un « directoire, » brèves indications en une page qui précèdent les méditations, et par un « examen » et une « prière » qui les suivent.

La doctrine est solide, bien théologique, sans amplifications oratoires, sans mots à effets, sans exemples historiques. La monotonie est évitée par les citations scripturaires et patristiques, nombreuses, variées, piquantes, dont le texte latin est reproduit dans les notes (le *Manuale* qui y est fréquemment donné, comme étant de S. Augustin, est un apocryphe).

8. — La manière dont le P. Schrijvers présente ses « pensées de retraite » [1] sacerdotale est bien faite pour les rendre efficaces : d'un bout à l'autre de l'ouvrage, les enseignements et les conseils donnés sont mis sur les lèvres de Jésus, qui est censé parler lui-même à son prêtre, l'inviter, l'encourager, lui adresser des reproches, lui répéter ses promesses. La retraite s'étend sur dix jours, avec trois exercices par jour ; elle touche aux grandes vérités en même temps qu'aux obligations pratiques de la piété et du zèle : une journée entière nous montre « Jésus à la recherche du prêtre égaré » (entendez : coupable de péché mortel), tandis qu'une autre journée nous dit ce que Jésus attend du prêtre prédicateur, confesseur et pasteur. Nos confrères occupés au ministère paroissial feront bien de prendre note de ce petit livre, bien portatif, en vue des retraites annuelles qu'ils devraient faire dans la solitude.

9. — C'est aussi un écho des retraites pastorales prêchées par lui qu'offre au public M. Lahitton [2]. Deux instructions par jour étaient réservées à l'exposé de la doctrine du Saint Sacrifice. En théologien de race, M. L. ne se contente pas d'effleurer son sujet ; il y pénètre profondément. Eclairé par les décisions dogmatiques du Concile de Trente, qu'il commente attentivement, il parvient jusqu'aux conclusions systématiques entre lesquelles les docteurs se divisent. En quoi consiste l'essence du sacrifice de la messe? Sur cette question controversée, M. L. prend nettement parti contre la thèse récente du P. de la Taille et de M. Lepin : pour que la messe soit un vrai sacrifice, il veut qu'on y trouve non seulement une « oblation » mais une « immolation ». Cette opinion est soutenue avec un entrain et une fougue qui pourraient surprendre, si l'auteur lui-même ne nous avertissait (p. 129) qu'il faut faire la part du style oratoire justifié par la nécessité de piquer l'attention de l'auditoire, et qu'il ne donne son assentiment à l'opinion qu'il adopte qu'après des fluctuations et « *cum formidine errandi*, avec l'ap-

[1] *Examens particuliers pour les prêtres vivant en communauté*, par plusieurs membres des Communautés paroissiales de France. — Un vol. in-8 de XII-275 p., 10 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie. 1934.

[2] M.-E. DE LA CROIX. — *Jésus et le Prêtre*. T. IV : *Ce que Jésus est pour le Prêtre : son amour*. — Un vol. in-12 de 168 p., 9 f. — Paris, Maison du Bon-Pasteur, 228, boulevard Pereire. 1934.

[1] JOS. SCHRIJVERS, C. SS. R. *Message de Jésus à son prêtre*. (Pensees de retraite). — Un vol. in-18 de 200 p., 8 f. — Bruxelles, Edition Universelle, 53, rue Royale. 1933.

[2] Joseph LAHITTON. — *Sanctum Sacrificium !* Entretiens sur la Messe. — Un vol. in-12 de 243 p., 10 f. — Paris, Spes. 1934.

préhension que la thèse opposée ne soit la vraie. » Cette déclaration est de nature à calmer toutes les susceptibilités. De même, ailleurs, des vues assez neuves sur le rôle de Marie au Calvaire et à nos messes sont présentées comme « plus ou moins douteuses » (p. 224), et l'on sait gré à l'auteur de cette modestie et de ces nuances qui révèlent un savant assez maître de sa matière et de sa méthode pour aller avec aisance jusqu'aux extrêmes frontières du probable.

Mais c'est trop parler du savant : on entend aussi dans ce livre la voix d'un orateur toujours clair et intéressant, que soulève par moments un souffle puissant ; on y entend surtout la voix d'un prêtre, d'un apôtre qui ne s'attache à convaincre que pour convertir les âmes, élever les esprits et les cœurs jusqu'à l'admiration et à l'amour du Souverain Prêtre, jusqu'à l'imitation des sentiments et des vertus du Grand Sacrifié. C'est par là surtout que ces pages ont été et seront bienfaisantes, aux prêtres, cela va de soi, mais aussi aux laïcs instruits. L'attention et la réflexion que demande leur lecture seront récompensées au centuple par les lumières qu'elles apporteront sûrement à la foi et par les ardeurs dont elles sont capables d'embraser la charité.

10. — C'est à l'élite des fidèles plutôt qu'aux prêtres, semble-t-il, que songeait le P. Baron en rédigeant ses « Retraites du mois » [1]. Mais leur élévation doctrinale, les conseils pratiques sur la méthode à adopter, la nature même des résolutions suggérées conviennent surtout au clergé.

Chaque retraite comporte 1° une méditation en plusieurs points ; 2° une revue du mois écoulé ; 3° un programme de résolutions pour le mois prochain ; 4° une préparation à la mort ; 5° une consécration ou supplique ; 6° des indications pour la lecture spirituelle. Ces exercices sont nombreux. Chacun d'eux est extrêmement riche de substance. L'auteur a prévu que l'on pourrait n'en utiliser qu'une partie et réserver le reste pour de futures récollections mensuelles : ceci est particulièrement exact pour les sujets de méditations et pour les résolutions qu'il soumet au lecteur. Ce dernier, du moins quand il sera entraîné à la pratique des récollections mensuelles, fera bien, surtout pour les résolutions, de se rendre assez indépendant du livre et de donner à ses réflexions un tour plus personnel, et plus en rapport avec les conclusions pratiques auxquelles l'avait conduit sa retraite annuelle. En suivant à la lettre les suggestions du P. Baron, l'on entrerait dans la voie des « probations », excellente sans doute et même supérieure, mais un peu différente de ce qu'on appelle normalement la retraite du mois.

La dévotion à la Sainte Trinité, au Verbe Incarné, à la Sainte Eucharistie, à la Passion, au Saint-Esprit, à Marie, à S. Joseph, aux SS. Anges, aux SS. Apôtres, à l'Eglise, puis deux retraites sur « la guerre spirituelle » et sur la pensée de l'éternité, tels sont les 12 sujets proposés à nos réflexions et à nos examens. Que nos confrères utilisent et recommandent ce livre : il ne les décevra pas.

[1] *Douze Retraites du mois*, par le R. P. Marcel Baron, S. J. — Un vol. in-12 de 365 p., 10 f. — Paris, Bonne Presse. 1934.

* *

Le silence gardé depuis longtemps par les journaux de grande information au sujet des événements de Beauraing nous a valu quelques questions. On nous demande si les autorités ecclésiastiques se sont prononcées, si les phénomènes ont cessé, si les discussions, jadis assez âpres, continuent toujours.

Non, les autorités ecclésiastiques n'ont pas encore formulé leur jugement sur les *faits* de Beauraing. Leur seule intervention a été relatée dans l'*Ami* 1933, p. 818.

Depuis cette date, il semble que les polémiques se soient assoupies. Le R. P. Maes, C. SS R., a publié un ouvrage intitulé : *Beauraing ; Observations sur l'étude de M. de Greef* (1 vol. de 416 p., Bruxelles, P. Halflants, 1934). Nous ne connaissons cet ouvrage que par la réplique fortement motivée qu'il suscita dans les *Etudes Carmélitaines* d'octobre 1934, p. 255-384, sous ce titre : *Beauraing, notre réponse.* A cette réponse ont collaboré le Dr de Greeff et M. J. Quoidbach pour la partie médicale (p. 262-310). M. Leurquin pour la critique historique (p. 311-359) et M. Dalbiez pour la partie philosophique (p. 360 380). Ces pages, quoique publiées dans une revue, portent un *Imprimatur* spécial. Le ton de la discussion est serein et digne. Le résultat principal est de projeter une lumière plus intense sur les tout premiers jours des « apparitions » de Beauraing.

En dehors de la Belgique, on ignore généralement que les événements de Beauraing ont été accompagnés et suivis d'un assez grand nombre d'autres du même genre. En voici une liste, dressée par M. G. Leurquin dans les *Etudes Carmélitaines* citées (p. 313-316). Il est clair que nous laissons à cet auteur la responsabilité de ses affirmations. On notera que M. Leurquin, « après avoir longtemps cru de toute son âme à la réalité surnaturelle des visions de Beauraing et d'ailleurs, a été amené depuis peu à la rejeter » (p. 311).

Je suis en mesure de donner un tableau assez complet de ces apparitions qui, véritable épidémie, ont sévi sur la Belgique en 1933 et 1934. Le voici, aussi succinctement que possible, par ordre chronologique [1].

Le 11 janvier 1933. Apparition du Christ à Nestor Brasseur, au cimetière de Verviers (diocèse de Liège).

Du 15 janvier au 2 mars 1933. Apparition de la Vierge à Mariette Béco. à Banneux (même diocèse).

Fin janvier 1933. Apparition de la Vierge à Beauraing, à une dame d'Anvers.

Le 25 mars 1933. A Beauraing, à Bertonia Holtkamp, d'Anvers, celle-là même qui se rendra célèbre par ses visions à Onkerzele.

Les 17 et 19 mai 1933. Visions à Tubise, promptement étouffées (diocèse de Malines).

Du 11 juin au 15 août 1933. A Beauraing, visions du « miraculé » Tilmant Côme, de Pontaury, Mettet. La plus célèbre de ces visions est celle du 5 août, qui attira à Beauraing une foule évaluée selon les uns à trois cent mille hommes, selon les autres à cent quatre vingt mille.

Dimanche 17 juin 1933. Apparition à Mlle Veldeman, de Lokeren. Cette excellente personne, très au courant de ce qui concerne les apparitions,

[1] Remarquer que l'auteur ne mentionne que les « apparitions » autres que celles dont furent favorisés les enfants de Beauraing.

séjourna d'abord à Beauraing en décembre 1932, s'en fut à Banneux dès les premières nouvelles ; elle dormit avec la petite Béco ; finalement nous la trouvons à Lokeren où elle pilote le petit Gustave Van den Driessche.

Les 5 et 6 août 1933. A l'occasion des « visions » de Tilmant, faits d'illusion collective à Beauraing, dont le héros principal est l'abbé Stubbe, du diocèse de Bruges.

Août 1933. A Rosselaer (diocèse de Malines).

23-31 août 1933. A Rochefort (diocèse de Namur). Vers la même date, visions à Beauraing de Nieke Van Dijck, d'Onkerzele.

Du 9 août au 31 octobre 1933. Visions d'Onkerzele, première série : Nieke Van Dijck (diocèse de Gand).

En octobre 1933. A Moerzeke (diocèse de Gand).

Du 5 au 17 octobre. Visions à Houltain-Chaineux (diocèse de Liège).

Du 9 au 30 octobre. Visions à Etichove (diocèse de Gand). Elles commencent dans la nuit du 9 octobre, remarquable par une pluie extraordinaire d'étoiles filantes.

Le 23 octobre 1933. Visions à Wilsbeke (même diocèse).

Le 30 octobre et les jours suivants. Visions à Olsene (diocèse de Gand) et à Uytkerke (diocèse de Bruges) ; à Foy-Notre-Dame (diocèse de Namur).

Le 4 octobre [1933] et jours suivants, à Melin-Micheroux (diocèse de Liège).

Octobre 1933 et mois suivants jusqu'en été 1934. Visions d'Onkerzele, deuxième série. Apparitions aux trois pèlerins d'Anvers, Bertonia Holtkamp, Martha Molitor et un homme Kempenaers. Elles se poursuivent à l'heure actuelle à domicile. Il est question de stigmates.

Sur ces apparitions se greffent celles de Herzele et de Lokeren (diocèse de Gand). A Lokeren, le petit voyant Gustave Van den Driessche, âgé de neuf ans, prie sur un ton qui rappelle à s'y méprendre celui des voyants de Beauraing.

Pour être complet, il faudrait signaler, à côté des visionnaires principaux, un bon nombre de voyants secondaires et occasionnels, ainsi que l'odeur mystérieuse de roses dont furent favorisés certains enquêteurs et pèlerins. Ajoutons qu'on put enregistrer des conversions notables et des guérisons surprenantes.

...Les milliers de pèlerins flamands avaient déserté Beauraing pour se concentrer dans ces localités de Flandre. On y priait avec une ferveur et une piété qui éclipsaient Beauraing... Les visionnaires communiaient tous les jours et parfois très tard.

Malgré tous ces signes plus surprenants et plus émouvants qu'à Beauraing, je fus amené, dans le courant de janvier 1934, à rejeter l'explication surnaturelle des faits survenus dans le diocèse de Gand, que j'avais spécialement étudiés. J'y relevais des traces patentes de névropathie, d'hystérie, et, chose plus facilement constatable à un profane en matière médicale, de simulation et de mensonge. Ces apparitions viennent d'ailleurs d'aboutir au scandale de Lokeren, qui a nécessité, au début d'août 1934, l'intervention de l'autorité ecclésiastique diocésaine et de la gendarmerie nationale.

Voici le texte du communiqué publié le 25 août 1934 par S. E. le cardinal Van Roey, archevêque de Malines :

« D'accord avec S. Exc. Mgr l'évêque de Gand, nous jugeons que les faits soi-disant visions, révélations, prédictions, qui se produisent depuis un certain temps à Lokeren-Naastveld n'offrent aucun caractère surnaturel.

En conséquence nous interdisons strictement à notre clergé et à nos fidèles de se rendre au dit endroit pour assister à ces manifestations. Les Supérieurs religieux voudront bien porter la même défense pour leurs subordonnés.

En outre, nous demandons au clergé et aux fidèles de n'attacher aucun intérêt aux visions, révélations, prédictions, attribuées aux nommés Bertonia Holtkamp, de Berchem-Anvers, et Joseph-Henri Kempenaers, de Wilrick. »

A la même date, un document analogue était publié par Mgr Coppieters pour le diocèse de Gand :

« L'intérêt supérieur de notre sainte religion, la sauvegarde de la dévotion séculaire et vénérable envers la S. V. Marie nous obligent présentement à nous prononcer, en vertu de notre autorité épiscopale, au sujet des événements bien connus de Lokeren-Naastveld.

Nous jugeons que les faits — soi-disant visions, révélations, prédictions — qui s'y produisent depuis un certain temps, n'offrent aucun caractère surnaturel.

En conséquence, nous défendons strictement à notre clergé et à nos fidèles de se rendre en ce lieu pour assister à ces manifestations. Les Supérieurs religieux voudront bien porter la même défense pour leurs subordonnés.

Et sera lue cette ordonnance — sans commentaire — dans toutes les églises et chapelles publiques du diocèse, à toutes les messes, le dimanche 2 septembre [1934]. »

De ces faits il est permis de tirer quelques conclusions provisoires.

1° Devant une telle masse d'événements étranges, souvent en étroite corrélation les uns avec les autres et parmi lesquels il peut y avoir des interventions divines authentiques mêlées à des illusions humaines et à des tromperies diaboliques, la tâche des tribunaux ecclésiastiques des curies épiscopales de Belgique n'est ni simple, ni facile ; il n'est donc pas surprenant que les décisions se fassent attendre.

2° Ceux qui se croient autorisés à avoir une opinion personnelle dans un sens ou dans l'autre doivent rester dans la disposition de se soumettre aux futures décisions ecclésiastiques et ne proposer leurs vues au public qu'avec prudence, modestie et charité.

3° Ceux qui ont la charge d'orienter la piété des fidèles ont tout avantage à diriger celle-ci vers les nombreuses formes de dévotion à Marie approuvées et reçues dans l'Eglise plutôt que vers des titres nouveaux, discutés, douteux, qui n'ont encore reçu ni la consécration du temps, ni celle de l'autorité.

NOTES DE LITURGIE

Les dimanches après l'Epiphanie

L'année liturgique, telle qu'elle résulte du travail des siècles, présente une structure parfaitement régulière et beaucoup d'unité. Deux cycles la commandent, qui sont l'un à l'autre dans le même rapport de subordination que les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption : le cycle dit *de Noël* (ou de l'Incarnation), et le cycle *de Pâques*

(ou de la Rédemption). Chacun d'eux comporte trois périodes, qui constituent ce qu'on appelle les divers *temps liturgiques* de l'année ecclésiastique; celui de la célébration proprement dite du mystère (Incarnation ou Rédemption) occupe la place centrale du cycle, tandis que les deux autres l'encadrent : l'un pour le préparer, et l'autre pour le prolonger.

Le temps de la célébration est comme une longue solennité ininterrompue, située entre deux fêtes, dont la première est le point de départ et la seconde l'aboutissement, à savoir : Noël et l'Epiphanie, pour le cycle de l'Incarnation (Temps de Noël) ; Pâques et la Pentecôte, pour le cycle de la Rédemption (Temps pascal) [1]. Dans les deux cas, la couleur blanche met en évidence le caractère joyeux et triomphal de la période en cours [2].

Le temps de la préparation est d'une part l'Avent, d'autre part la Septuagésime (préparation éloignée) et le Carême (préparation prochaine) avec la Passion et la Semaine Sainte (préparation immédiate). Une note pénitentielle plus ou moins accusée, et signifiée en partie par le violet dont l'Eglise fait alors usage, caractérise de part et d'autre la période qui se déroule.

Le temps de la prolongation est constitué ici par les dimanches après l'Epiphanie, là par les dimanches après la Pentecôte. Durant ces semaines, l'Eglise s'applique surtout à nous donner une leçon de persévérance. Insistant sur les enseignements moraux de la fête qui commande ces séries de dimanches, — Epiphanie ou Pentecôte, — la liturgie nous stimule à la mise en œuvre pratique des fruits du mystère célébré, afin que celui-ci soit pour nous une source féconde et durable de vie intégrale. C'est pourquoi la couleur verte, qui symbolise la vie dans son état permanent, vient alors fort à propos nous parler, dans son langage à elle, de persévérance [3].

Nous ne prétendons pas nier pour autant l'existence possible, à l'origine, d'un cycle dominical complètement indépendant du cycle annuel et même antérieur à lui. Mais il semble bien que la formation de l'année liturgique, du IVe au VIIe siècles, et le rayonnement des fêtes « cardinales » que sont l'Epiphanie et la Pentecôte, n'ont pas été sans exercer un minimum d'influence sur l'évolution et la fixation définitive du formulaire liturgique des dimanches suivants. Aussi est-on en droit, croyons-nous, d'interpréter, dans une certaine mesure au moins, la liturgie de ces dimanches à la lumière et dans le cadre des fêtes dont ils se réclament : l'Epiphanie et la Pentecôte. Le procédé nous paraît d'autant plus légitime que ce qu'il s'agit de comprendre et goûter, pour en vivre, ce n'est pas la liturgie telle qu'elle existait au seuil du IVe siècle, mais la liturgie telle que nous la célébrons aujourd'hui.

Si donc nous voulons tirer quelque profit de la liturgie des dimanches après l'Epiphanie, il nous faut d'abord faire un pas en arrière et considérer le mystère de la fête elle-même.

I. — Le mystère de l'Epiphanie

A) La fête et ses origines. — Quand, au lendemain des persécutions, l'Eglise put organiser aisément son culte, le désir de commémorer et de réaliser sacramentellement chaque année, dans les âmes, la venue du Sauveur, détermina l'institution d'une fête solennelle de la *Nativitas Domini*. Seulement, on constate qu'il y avait, entre les Eglises d'Orient et celles d'Occident, une divergence de date et une différence de forme dans la célébration de la fête.

Une *divergence de date* d'abord. A Rome, et en général dans tout l'Occident, la fête était fixée au 25 décembre ; en Orient, elle n'avait lieu que treize jours plus tard, le 6 janvier. Pourquoi cela ? — Sans doute à raison du souci que l'Eglise avait de détourner les chrétiens des fêtes païennes qui se tenaient au solstice d'hiver (25 décembre chez les Latins ; 6 janvier en fait pour les Orientaux dont le comput paraît n'avoir pas été le même) pour célébrer la naissance du dieu soleil, honoré d'un culte qui, depuis le IIIe s., avait pris un développement considérable et funeste au christianisme [1].

De plus, il y avait, disons-nous, une *différence de forme*. La fête de l'Orient chrétien se signa-

[1] La division de l'année liturgique en deux parties dont la Pentecôte marquerait la séparation (Avent-Pentecôte et Pentecôte-Avent) n'a aucun fondement objectif. De plus, elle s'oppose à une compréhension quelconque de l'économie du calendrier liturgique, et elle risque de faire apparaître dans une fausse perspective, ainsi que nous l'expliquerons *tempore opportuno*, le mystère même de la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres.

[2] Cette continuité ininterrompue du caractère joyeux et triomphal des deux périodes en question apparaît, entre autres, dans ce fait que les vigiles occurrentes du temporal (celles de l'Epiphanie, de l'Ascension et de la Pentecôte) n'ont rien de l'empreinte pénitentielle des autres vigiles, pas même la couleur, qui reste le blanc dans les trois cas. — Pour ne parler que de la vigile de l'Epiphanie, qui nous intéresse davantage ici, elle a une liturgie essentiellement dominicale : rite semi-double, avec tous les privilèges du dimanche ; donc messe après Tierce, *Gloria, Credo,* ton solennel pour les oraisons, la Préface, le *Pater,* etc.

[3] Le *vert,* couleur des herbes et feuillages, « est l'indice de la vie dans le règne végétal. Aussi les langues l'ont-elles toujours employé par métaphore et les arts figuratifs dans un sens symbolique pour désigner la vie dans son état permanent... — N.-S. s'est servi du symbole de la couleur verte pour signifier la vie essentielle de la sainteté et de la justice (Luc, XXIII, 31) ; et les artistes lui ont donné quelquefois des vêtements verts, voulant indiquer qu'il est la vie par essence... — Le cyprès étant toujours vert dans son feuillage et incorruptible dans sa partie ligneuse, a été souvent employé dans les monuments pour signifier tout ce qui est durable et immortel... » (Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* p. 209).

[1] Dans le calendrier de la Rome païenne on lit, *au 25 décembre,* qui est le vrai jour du solstice d'hiver : *Natalis* [*Solis*] *Invicti (Naissance du Soleil toujours victorieux = Mithra).* — D'autre part, il est aujourd'hui démontré qu'au IIIe-IVe s., les cultes païens de l'Orient célébraient *le 6 janvier* la naissance d'un dieu, et vraisemblablement d'un dieu solaire : or, précisément, d'après le calendrier d'Amenemhet I de Thèbes, le solstice d'hiver, en 1196, tombait le 6 janvier du calendrier Julien. — Voir l'ouvrage cité dans la note suivante, p. 71.

lait, en effet, par des usages particuliers. Tandis que les Latins, pour rendre hommage au mystère de la Nativité, soulignaient davantage le fait de la naissance en Bethléem et les manifestations qui l'avaient accompagnée (manifestation aux bergers, puis aux mages), les Orientaux, pour la plupart du moins, mettaient surtout en avant soit le souvenir du premier miracle de Jésus (celui qu'il fit à Cana de Galilée lorsqu'il changea l'eau en vin), soit le fait de son baptême dans les eaux du Jourdain. L'explication la plus vraisemblable de ces pratiques a été donnée récemment dans une remarquable étude sur *les origines de la Noël et de l'Epiphanie,* qui laisse loin derrière elle les travaux antérieurs sur la question [1]. Elles auraient été inspirées par la légitime préoccupation que l'Eglise avait de transformer, d'épurer les coutumes païennes alors existantes et de leur donner un sens nouveau, plutôt que de chercher à les abolir : car l'idée qui dominait la fête païenne du 6 janvier, en certaines contrées de l'Orient, était celle de la sanctification des eaux par le dieu nouveau-né ; on prêtait aux eaux puisées ce jour-là des vertus merveilleuses, on prétendait que des récipients vides et mis sous clef dans le lieu saint pendant la nuit se remplissaient d'eux-mêmes, qu'un vin généreux coulait spontanément du temple, etc. De fait, les Pères du IVe siècle (S. Epiphane et S. Jean Chrysostome, par exemple) rapportent, fort naïvement d'ailleurs, des traditions chrétiennes étrangement apparentées à celles-là et qui expliquent à merveille qu'au souvenir de la naissance de Jésus certaines Eglises d'Orient aient joint celui du miracle de Cana, et d'autres celui du baptême au Jourdain, jusqu'à donner à ces épisodes la première place dans la liturgie de la fête [2].

[1] Dom B. Botte, O. S. B., *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie,* Louvain, 1932. — Entre autres travaux antérieurs auxquels nous venons de faire allusion : Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien* (1908), p. 261-274 ; Vacandard, *Etudes de critique et d'histoire religieuse,* 3e série (1912), p. 1 56.

[2] S. Epiphane, qui rattache au même jour que la naissance de Jésus, 6 janvier, l'anniversaire du premier de ses miracles, dit : « C'est pourquoi, en beaucoup d'endroits, jusqu'à nos jours, se reproduit le prodige divin qui eut lieu alors, en témoignage pour les incroyants : ainsi témoignent en beaucoup d'endroits des sources et des fleuves changés en vin. Ainsi la source de Cibyre, ville de Carie, à l'heure où les serviteurs puisèrent et où il dit : Donnez-en au chef du festin. La fontaine qui est à Gerasa rend le même témoignage Nous avons bu de la source de Cibyre et nos frères de celle qui se trouve à Gerasa dans le Martyrium. Et beaucoup en Egypte l'affirment du Nil. Aussi le 11 Tybi, d'après les Egyptiens, tous vont puiser de l'eau et la mettent de côté, en Egypte et en beaucoup de pays. » *(Patr. Gr.,* 41, 941). — S. Jean Chrysostome rapporte un usage semblable d'Antioche, en le rattachant à la sanctification des eaux par le baptême : « C'est aujourd'hui qu'il fut baptisé et sanctifia la nature des eaux. C'est pourquoi au milieu de la nuit, tous après en avoir puisé rapportent de l'eau à la maison et la gardent pendant toute l'année, parce qu'aujourd'hui les eaux ont été sanctifiées. Et ce prodige évident se produit : cette eau ne se corrompt pas à la longue, mais pendant une année entière et même pendant deux ou trois ans l'eau qui a été puisée aujourd'hui reste pure et fraîche et, après si longtemps, elle peut rivaliser avec celle qu'on va puiser aux sources. » *(Patr. Gr.,* 49, 365-366).

B) Sa signification. — L'Eglise cependant ne copia pas purement et simplement les usages païens qu'elle se serait ainsi appropriés. En les adoptant, elle les dépouilla de leur matérialisme grossier et en dégagea une signification profonde. Le changement des eaux en vin aux noces de Cana et l'épisode du baptême au Jourdain — alors que le ciel s'entr'ouvrit « pour investir publiquement le Christ de la juridiction suprême et le sacrer Pontife de la nouvelle alliance [1], » — que figuraient-ils, sinon la *manifestation authentique de sa divinité,* en même temps que son *apparition légale* sur le théâtre de son ministère public, donc aussi, dans un certain sens, son *avènement?* Jusque-là, il était resté caché sous les traits du fils d'un humble charpentier ; l'éclat que la naissance à Bethléem avait reçu du chant des anges, de la louange des bergers et de l'adoration des mages, même cela n'avait été qu'une lueur passagère, bien vite éteinte et dont rien n'avait transpiré à Nazareth, où Jésus avait pu passer inconnu de tous, y compris des siens, les trente années de sa vie cachée, jusqu'au jour où le Baptiste, dans un geste providentiel, le désigna devant tout le peuple d'Israël comme étant l'Agneau de Dieu qui devait effacer tous les péchés du monde. — L'idée n'était d'ailleurs pas nouvelle dans la pensée chrétienne puisque S. Marc, qui est l'écho et l'interprète de S. Pierre et qui représente la tradition la plus primitive de la catéchèse chrétienne, ouvre son Evangile par la prédication du Baptiste et la scène du Jourdain. De même S. Jean, immédiatement après le prologue métaphysique du Verbe, passe au récit du témoignage rendu par le Précurseur et à l'épisode du baptême.

Quoi qu'il en soit de ces interprétations, il advint bientôt que, par suite d'influences réciproques entre les diverses Eglises, — en partie peut-être aussi par l'effet de la réaction contre les hérésies [2], — les deux objets de la *Nativitas Domini,* naissance charnelle et manifestation de la divinité du Christ, se distinguèrent nettement l'un de l'autre, et que la fête du 25 décembre pénétra en Orient tandis que celle du 6 janvier était reçue à Rome. Dès lors, le caractère de chacune se fixa définitivement. La fête du 25 décembre, jour du solstice d'hiver, devint exclusivement « l'anniversaire » de la naissance du Christ, vraie Lumière du monde, et celle du 6 janvier honora la manifestation de sa divinité au genre humain, principe de la vocation universelle des peuples à la

[1] Cf. S. Justin, *Dial.*, 88, 2 *(Patr. Gr.,* 6, 685).

[2] D'une part, la controverse avec Nestorius, qui niait l'union substantielle des deux natures en Jésus-Christ et la maternité divine de Notre-Dame. — D'autre part, la crainte possible d'être confondu avec les Gnostiques, qui soutenaient une théorie absolument inadmissible : d'après eux, c'est *l'union* même de la divinité à l'humanité — et non pas seulement sa *manifestation* — qui se serait opérée en Jésus-Christ à l'instant précis de l'intervention céleste qui accompagna le baptême ; conséquemment cette *théophanie* aurait marqué la véritable naissance (naissance divine) de Jésus.

foi[1]. Et tandis que l'Orient, dans sa liturgie de ce jour, donnait une place de plus en plus prépondérante et quasi exclusive au fait du baptême de N.-S.[2], Rome détachait le souvenir de la manifestation aux mages, annexé à sa fête du 25 décembre, pour l'incorporer à celle du 6 janvier, avec les épisodes du baptême et des noces de Cana, probablement parce que les mages, hérauts de la Gentilité, symbolisaient les païens, et que les païens c'était alors l'ensemble des peuples conquis, en un mot l'Empire Romain tout entier. Bientôt même, dans la liturgie romaine, cet événement deviendra la « matière » principale et presque unique de la fête; les deux autres épisodes seront relégués au second plan : de fait, à part quelques rapides allusions dans les textes du jour même de la fête, le souvenir du baptême n'est plus aujourd'hui rappelé explicitement que le jour octave, et celui des noces de Cana le deuxième dimanche.

Il ne faudrait pas croire pourtant que le dédoublement de la *Nativitas Domini* en deux fêtes distinctes ait créé entre Noël et l'Epiphanie quelque opposition. Au contraire. Malgré leur différence d'objet, ces deux solennités constituent, avec l'intervalle qui les sépare et dont nous n'avons pas à parler ici, un ensemble parfaitement homogène, qui marque une progression suivie, — non pas chronologique, mais d'ordre tout intime, — dans l'intelligence du mystère : Noël en est le point de départ, et l'Epiphanie, le point culminant, l'apothéose. La fête du 6 janvier renferme, en effet, toute la substance, toute la moëlle du mystère de l'avènement. D'abord, elle contient implicitement tout le souvenir de la naissance du Christ et lui ajoute ce caractère public et social que doit revêtir l'œuvre de la Rédemption ; c'est ce que S. Jean Chrysostome laissait déjà entrevoir dans une homélie sur le baptême du Christ : « Nous donnons à ce jour, dit-il, le nom d'Epiphanie parce que la grâce du Seigneur s'est alors manifestée à tous les hommes. Or, pourquoi n'est-ce point le jour où il est né, mais celui où il a reçu le baptême que nous appelons Epiphanie ? — C'est que sa manifestation à tous les hommes ne date pas de sa naissance, mais de son baptême; car jusque-là beaucoup l'avaient ignorée[1]. » Ensuite et surtout la préoccupation dominante de la fête du 6 janvier consiste à dégager la valeur spirituelle de la naissance charnelle, et les leçons qui s'ensuivent : « La seconde naissance est supérieure à la première, disait déjà S. Augustin; car celle-ci est charnelle, l'autre est spirituelle. » D'où l'archevêque de Tours, Hildebert, de conclure, dans une homélie pour l'Epiphanie : « La fête de ce jour est, d'une certaine manière, plus grande que celle de Noël[2]. » On s'étonnera moins, après cela, de la supériorité de rang hiérarchique attribuée aujourd'hui par la liturgie à l'Epiphanie sur Noël; elle n'est peut-être pas due à des circonstances simplement fortuites, comme d'aucuns seraient portés à le croire[3].

En définitive, il est évident que l'Epiphanie, considérée dans son élément permanent et dans sa vérité fondamentale, n'est pas, comme quelques-uns l'ont pensé, la fête tout indiquée de la *Royauté du Christ*[4], pas plus qu'elle n'est, à proprement parler, celle de son *Baptême* ou des *Noces mystiques,* symbolisés par les manifestations aux Mages et à Israël sur les bords du Jourdain ou à Cana. Ce qui est fêté sous ces divers symboles, séparés ou conjugués, c'est la manifestation du *Fils de Dieu* à l'humanité, et le mystère de sa *puissance divine*.

II. — Les leçons de l'Epiphanie

A) La fête et son octave. — Le prodige accompli au Jourdain, le jour du baptême, c'est la dé-

[1] La forme plurielle τά ἐπιφάνια, τά θεοφάνια, employée à l'origine pour désigner la fête du 6 janvier, n'aurait pas rapport, comme on le dit communément, à la pluralité des manifestations commémorées, mais bien plutôt aux cérémonies, aux réjouissances qui se pratiquaient ce jour-là, car alors 1° la fête n'évoquait rien de plus que l'idée de cette manifestation qu'était l'avènement du Christ, et chaque Eglise « incarnait » ce mystère dans le souvenir d'un seul épisode : ici, la naissance à Bethléem ; là, le baptême au Jourdain ; ailleurs, les noces de Cana (la réunion de plusieurs dans une même liturgie paraît postérieure) ; — 2° les païens avaient l'habitude, pour relever leur solennité de la naissance du soleil, d'allumer de grands feux à cette occasion ; et comme ils invitaient les chrétiens à s'y associer, l'Eglise les en détourna en leur conseillant de pratiquer de leur côté de grandes illuminations, mais en l'honneur de l'avènement du Christ : d'où cet autre nom de τά φῶτα, donné aussi en Orient à la fête du 6 janvier. (Voir B Botte, *op. cit.*, p. 76-81, et glose de Denys Bar Salibi citée p. 66).

[2] Dans les liturgies orientales le baptême de Jésus a été considéré tout d'abord comme le témoignage de sa manifestation au monde, par le témoignage de son Père, ainsi que nous l'avons dit. Mais, dans la suite, la sanctification des eaux a pris beaucoup plus d'importance, et l'Epiphanie y est devenue la fête par excellence du baptême chrétien ; et quand cette coutume menaça d'envahir certaines Eglises d'Occident, les Papes durent à plusieurs reprises protester au nom de la tradition, qui réservait cette fonction aux seules fêtes de Pâques et de Pentecôte. — Quant à la coutume relative aux noces de Cana, évincée en Orient par celle du baptême, elle disparut, ou ne subsista qu'à l'état de vestige. Elle ne se maintint qu'en Occident, particulièrement en Gaule, où elle acquit une importance qu'elle n'eut probablement jamais dans sa patrie d'origine, l'Orient ; et c'est ainsi qu'on la retrouve encore aujourd'hui dans la liturgie romaine, et là seulement.

[1] *Patr. Gr.*, 49, 365. Sur la valeur de ce texte et le sens qu'il faut lui donner, cf. B. Botte, *op. cit*, p. 23, 77, 78-79. — On trouve la même idée, sous forme équivalente, dans un sermon sur l'Epiphanie attribué (douteusement d'ailleurs) à S. Augustin. Cf *Patr. Lat.*, 39, 2016. Elle devint, du reste, un des lieux communs de la prédication le jour de l'Epiphanie.

[2] *Patr. Lat.*, 171, 415.

[3] On sait, en effet, que, d'après les rubriques, l'Epiphanie est dotée d'une octave privilégiée de 2e Ordre, alors que l'octave de Noël est seulement de 3e Ordre. La disposition relative à celle-ci a-t-elle été prise simplement pour ne pas évincer les fêtes occurrentes placées immédiatement après Noël depuis une haute antiquité ? C'est possible ; mais ce n'est peut-être pas non plus la seule raison, car alors on aurait pu aussi abaisser l'autre octave au même rang.

[4] On ne saurait donc trop se féliciter de ce que le Saint-Siège n'a pas cru opportun d'obtempérer au souhait des liturgistes qui auraient voulu que l'Epiphanie fût considérée comme fête du Christ-Roi, lorsqu'il fut question d'instituer une solennité spéciale sous ce vocable.

claration solennelle de la filiation divine du Christ et son investiture messianique : « *Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis toutes mes complaisances, écoutez-le.* » Et encore, selon S. Jean, dans la dernière phrase de la péricope évangélique que nous lisons au jour octave : « *Moi* [*Jean-Baptiste*] *j'ai vu et j'ai rendu témoignage que celui-là est le Fils de Dieu.* » L'épisode miraculeux de Cana, c'est la première preuve tangible que le Sauveur donne lui-même de sa puissance divine. Enfin, la manifestation aux mages, hérauts de la Gentilité, c'est l'invitation adressée à tous les peuples de la terre d'avoir à reconnaître le Messie et sa divinité; et l'adoration qu'elle provoque est le premier hommage des nations au Christ, Fils de Dieu : le premier triomphe de la foi. Aussi est-ce à faire briller toujours davantage la *physionomie divine* du Christ et à susciter dans nos âmes une *foi* de plus en plus ardente, que l'Eglise s'applique au temps de l'Epiphanie, ou, du moins, est-ce là ce que nous devons chercher dans ses formules liturgiques.

Le jour même de la fête, il n'est question de rien autre chose que de cette *apparition d'un Dieu* parmi les hommes et du devoir de *foi* par lequel tous les peuples de la terre doivent répondre à une telle avance de la divinité. C'est le sens de l'Invitatoire des Matines *Christus apparuit nobis, venite adoremus;* c'est aussi celui de l'Introït *Ecce advenit Dominator Dominus* qui sont, l'un et l'autre, conformément à la règle générale, les « clefs » de l'Office et de la Messe. C'est encore ce sur quoi insistent avec beaucoup de force les autres chants : *Reges Tharsis et insulæ munera offerent... adorabunt eum omnes reges terræ, omnes gentes servient ei* (Offertoire). *Vidimus stellam ejus in Oriente, et venimus cum muneribus adorare Dominum* (Alleluia et Communion). C'est enfin la grâce qu'implorent les oraisons : ... *Concede propitius ; ut qui jam te ex fide cognovimus, usque ad contemplandam speciem tuæ celsitudinis perducamur.*

Quant aux lectures de la messe, le jour de la fête et pendant l'octave, elles nous remettent successivement sous les yeux, à quelques jours d'intervalle, tous les traits saillants de la vie cachée capables d'éveiller en nous la reconnaissance de la transcendance divine du Fils de Marie. Le 6 janvier, c'est le récit même de l'adoration des mages. Le dimanche dans l'octave, c'est l'épisode de l'Enfant Jésus, jeune pèlerin de douze ans, qui non seulement confond la science des docteurs par la sagesse de ses paroles, mais qui de plus, dans la réponse donnée à ses parents anxieux, répand tant de clarté sur sa génération divine qu'il éblouit jusqu'aux yeux illuminés de sa mère : *Ne saviez-vous pas que je dois nécessairement être aux choses de mon Père ?* « Marie avait réclamé des droits sur sa nature humaine, fait observer ici le cardinal Schüster, Jésus en proclame de bien plus élevés sur sa nature divine, — mystère qui, naturellement, éblouit l'esprit de Marie et de Joseph, par le fait même de l'immense lumière dont le Seigneur inondait leur sublime élévation [1]. » Le jour octave enfin, c'est le « récit de clôture » de la vie cachée si l'on veut [2], mais plus encore l'apparition du Messie à son entrée dans la vie publique, sur les rives du Jourdain, et, comme on l'a déjà dit, la proclamation authentique de sa divinité [3].

B) Les dimanches suivants. — Après l'octave de la fête, la liturgie ne fait que prolonger le même enseignement, y revenir avec insistance. Bornons notre examen aux seules lectures évangéliques de ces quelques dimanches. Elles nous montrent à découvert, si l'on peut ainsi dire, la puissance divine de Jésus et tendent manifestement à exciter la foi déjà mise en éveil. A partir du 2e dimanche, en effet, — le 1er est *infra Octavam,* — les péricopes sont choisies, à dessein dirait-on, pour prêter un fondement solide à notre foi en la mission divine.

Or, les critères « évangéliques » de notre croyance, ce sont principalement, nous le savons, les miracles par lesquels Jésus a prouvé sa divinité, puis secondairement ses enseignements par lesquels il l'a affirmée, soit explicitement, soit implicitement — miracles et enseignements qui, de vrai, ont caractérisé toute l'activité de la vie publique du Christ, comme le déclare S. Luc au 1er verset des *Actes :* « Déjà, dit-il (dans l'Evangile que j'ai écrit), j'ai raconté tout ce que Jésus a *fait* et *enseigné : quæ cœpit Jesus facere et docere.* » Et c'est précisément sur une série de faits miraculeux d'abord, puis sur un choix d'enseignements appropriés que l'Eglise retient notre attention en ces quelques dimanches.

La série des miracles commence, le 2e dimanche, par la narration du premier de ceux qu'opéra le Sauveur au cours de son ministère public : celui de l'eau changée en vin aux noces de Cana. Et comme pour mieux nous faire remarquer la leçon

[1] *Liber Sacramentorum,* éd. franç., t. II, p. 230.

[2] C'est un tort, croyons-nous, de vouloir chercher dans l'année liturgique une ordonnance trop strictement chronologique. Déjà, dans une étude antérieure, nous avons eu l'occasion de signaler la gratuité de l'opinion d'après laquelle les quatre semaines de l'Avent seraient un symbole des quatre mille ans qui ont précédé la venue du Messie. Il faudrait en dire autant de celle qui fait du temps de Noël l'époque commémorative de la vie cachée, du temps de l'Epiphanie celle de la vie publique, du Carême celle de la vie souffrante, etc. Pour ce qui est de cette dernière, elle ne commence qu'au dimanche de la Passion, et, pour ce qui concerne l'Epiphanie, nous nous contenterons de faire observer, entre autres détails significatifs, que l'évangile de la fête et celui du dimanche dans l'octave appartiennent, chronologiquement, à la vie cachée tandis que celui du jour octave appartient à la vie publique : or, comme nous l'avons expliqué en tête de cet article, l'Epiphanie (et son octave) font encore partie du temps de Noël ; le temps proprement dit de l'Epiphanie ne commence qu'ensuite. — La liturgie n'est pas une vie de Jésus en action ; l'Eglise s'attache beaucoup plus à nous faire pénétrer *le mystère* du Christ qu'à reconstituer l'ordre chronologique des événements.

[3] Jadis, avant que l'Epiphanie eût une octave (VIIIe s.), les trois objets de la fête étaient célébrés consécutivement, trois jours de suite, avec station, en sorte qu'à Rome l'Epiphanie consistait en un solennel triduum stational.

qui en découle, la péricope s'arrête justement sur cette constatation que « ses disciples *crurent* en lui ». S. Bernard en tire pour nous cette conclusion : « Joignons-nous aux disciples pour suivre le Seigneur allant aux noces de Cana. afin que, voyant ce qui s'y passa, nous *croyions* aussi comme eux. »

Le 3e dimanche, notre foi est à nouveau stimulée par une péricope qui contient deux récits de miracles, symboles de la vocation des Gentils : la guérison d'un lépreux, puis le rétablissement parfait d'un moribond, à la prière du centurion. Ces miracles nous montrent tous deux le divin Sauveur, encore au milieu de son peuple, cherchant à découvrir en lui la foi, afin de le sauver ; mais il ne l'y trouve pas, et n'en admire que plus celle du centurion, qui n'était pas israélite : « En vérité, je vous le dis, je n'ai point trouvé une telle foi en Israël ; » et il va plus loin encore, prédisant les suites terribles de l'incrédulité des Juifs, ces pauvres malheureux qui ne veulent pas se rendre à l'évidence, et le châtiment qui attend tous ceux qui leur ressemblent : « Les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures. »

Enfin, le 4e dimanche, un dernier épisode — celui de la tempête apaisée — nous montre fort à-propos que, même au moment où toute espérance humaine est perdue, Jésus peut encore nous sauver. Pourquoi ? Parce qu'il est le Fils de Dieu et que la toute-puissance divine est en lui.

Remarquons, en terminant ce bref commentaire des évangiles des premiers dimanches après l'Epiphanie, combien sont heureux le choix et l'ordre de succession dans lequel ils se présentent. Nous y voyons, pour parler humainement, une certaine croissance de lumière, qui fait briller de plus en plus et jusqu'à l'évidence la divinité du Messie : « A Cana, le Seigneur se montre comme le maître de la nature ; dans la guérison du lépreux et dans celle du serviteur de l'officier (formant déjà entre elles une gradation), il commande aux forces de la nature qui seront dérobées à leurs lois ; sur le lac de Génésareth, où les eaux et les vents lui obéissent, il se manifeste comme le maître de la nature follement déchaînée [1]. » Ainsi ces trois évangiles et les quatre épisodes qu'ils rapportent s'unissent-ils entre eux par l'unité du but poursuivi : donner un appui à notre foi en la divinité du Messie. Nous avons donc de bonnes raisons pour croire ; mais aussi, et précisément à cause de cela, la faute et le péché d'incrédulité restent une faute et un péché. Que Dieu nous en préserve !

Les paraboles choisies comme évangiles des deux derniers dimanches — celle de l'ivraie d'abord, celles du grain de sénevé et du levain ensuite — généralement reportées d'ailleurs après la Pentecôte [2], sont une invitation à la persévérance dans la foi : il ne suffit pas d'y être établi, il faut y demeurer et savoir la faire fructifier. Elle nous font comprendre les traits essentiels de ce Royaume des cieux que le Seigneur promet à ceux qui, croyant en lui, traduisent leur foi par des bonnes œuvres. Mais, aussi, elles nous font voir que notre rôle est simple coopération à l'action divine, et nous mettent ainsi en garde contre le danger de vaine gloire, auquel nous pourrions succomber en nous attribuant à nous-mêmes le mérite de nos bonnes œuvres. « Pour opérer ses merveilles, dit excellemment à ce propos le Cardinal Schüster, Dieu n'a pas besoin d'un grand luxe de moyens. Bien au contraire, il choisit des intermédiaires et des instruments apparemment mal adaptés, pour que personne ne puisse s'attribuer le mérite de la réussite. Entre tous ces miracles, le plus stupéfiant est certainement l'Eglise qui, après ses humbles commencements dans les sablières sinueuses des catacombes, étend depuis plus de dix-neuf siècles son empire universel sur toute la terre. Les plus puissantes dynasties, les empires les plus vastes sont tombés... Dans l'exubérante vigueur de son éternelle jeunesse, l'Eglise voit avec sérénité surgir et décliner tous ces peuples, elle les berce dans leur enfance, les soutient dans leur décrépitude, et tandis que les générations humaines passent devant elle comme en un défilé, le regard fixé au ciel elle reflète l'éternité [1]. »

[1] Reck, *Le Missel médité*, trad. A. Noblet, t. I, p. 201 ; voir aussi p. 164 et p. 184.

[2] Ce n'est pas le cas cette année.

[1] *Liber Sacramentorum*, éd. franç., t. II, p. 242-243.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Peut-on dire, doit-on dire que le communiant reçoit dans l'estomac la présence eucharistique de Jésus-Christ ?

Cela ne me paraît ni *convenable*, ni *nécessaire*, ni *explicable*.

1° *Pas convenable*. Comment, en effet, accorder cette résidence de N.-S. au milieu des restes d'aliments digérés, avec le respect que nous devons avoir pour la Sainte Eucharistie et les précautions que nous devons prendre pour éviter le contact, même accidentel, des objets non consacrés à son usage ?

2° *Pas nécessaire*, parce que l'Eucharistie a été instituée pour être la nourriture de l'âme et non du corps. C'est *mediante anima* que le corps en reçoit les précieux effets qui deviennent pour lui un gage d'immortalité. Pourquoi, dès lors, une manducation corporelle pour une nourriture directement spirituelle ?

3° *Inexplicable*. En effet, une manducation corporelle suppose une substance matérielle. Or la substance du pain n'existe pas sous les espèces eucharistiques, et je ne vois pas comment le corps vivant et glorieux de Jésus Christ pourrait en tenir lieu.

4° Inexplicable également serait la durée de la présence eucharistique dans l'estomac. Elle ne dépend pas de la digestion, qui ne peut agir que sur une substance et non sur des accidents.

5° Si cette durée ne dépend que de la volonté de N.-S., elle s'expliquerait mieux, semble-t-il, par la présence directe dans l'âme où, *par analogie* avec la nourriture corporelle, la nourriture eucharistique pro-

duirait ses effets, en intensité et en rapidité, selon les dispositions spirituelles du communiant.

6° Au reste, les espèces sacramentelles ne sont que le symbole et le véhicule de la nourriture divine ; de même la *manducation sensible* ne peut être qu'un *signe* de la *manducation* spirituelle réalisée et complète au moment même de la déglutition.

R. — Notre réponse sera brève, car toutes les considérations de notre correspondant s'originent à un point de départ inexact.

La présence réelle de Notre-Seigneur dans la Sainte Eucharistie est une présence *par mode de substance* et non par juxtaposition des dimensions. C'est donc uniquement en raison des dimensions de l'hostie que Jésus-Christ est présent en un lieu déterminé ; ce lieu déterminé étant occupé par ces dimensions. Si donc Jésus-Christ est dit présent dans l'estomac du communiant, ce n'est point qu'il s'y juxtapose aux divers éléments comestibles qui s'y peuvent rencontrer, ou encore aux simples parois de l'organe digestif ; c'est que les accidents eucharistiques, qui contiennent son corps par mode de substance, se juxtaposent, eux, aux dimensions de l'estomac.

1° Par conséquent, il est inexact de dire que Notre-Seigneur « réside » au milieu des restes d'aliments digérés ; ce qui est au milieu des restes d'aliments, ce sont les espèces eucharistiques, mais non point le corps de Jésus-Christ. Les aliments n'ont aucune relation de contenant à contenu vis-à-vis de ce corps ; aucune juxtaposition de leurs dimensions avec les dimensions du corps de Jésus. Donc, aucune comparaison à établir, par rapport à Jésus-Christ, avec « le contact, même accidentel, des objets non consacrés à son usage. » (Voir *Ami* 1926, p. 249, 2e col.).

2° Mais, par contre, il est contraire à la nature même du sacrement, « signe *sensible* institué par Jésus-Christ pour produire la grâce invisible », de supposer un seul instant que la manducation corporelle (entendez par ce mot : réelle, visible, sensible, du sacrement lui-même) ne soit pas nécessaire pour produire dans l'âme la grâce, et, par l'âme, pour rejaillir sur le corps lui-même en effets surnaturels. C'est Jésus-Christ lui-même qui l'a dit (Jo., VI, 54) : « Si vous ne *mangez* la chair du Fils de l'Homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas *la vie* en vous. » (Voir *Ami* 1927, p. 66, 2e col.).

3° Inexplicable naturellement sans doute, cette manducation réelle de la chair du Fils de Dieu. Mais le dogme de la transsubstantiation une fois admis, on conçoit parfaitement que la manducation eucharistique n'a pas pour objet la substance matérielle du pain, laquelle n'existe plus, convertie qu'elle est merveilleusement et toute entière au corps de Jésus-Christ. Ce qui est l'objet direct de cette manducation, ce sont les espèces sacramentelles, contenant le vrai corps de Jésus. L'absorption des espèces nous permet de prendre possession du corps de Jésus sans cependant lui infliger la moindre détérioration, la moindre diminution, le moindre anéantissement. Vivant et glorieux, il est au ciel et demeure sous les espèces sacramentelles, même au moment où celles-ci passent du ciboire dans l'estomac du communiant.

4° Très explicable au contraire la durée de la présence réelle en celui qui a communié. Jésus-Christ est présent par les espèces sacramentelles. Donc tant que ces espèces demeurent inaltérées, la présence réelle persiste. Mais aussitôt que disparaît la quantité du pain et du vin, condition essentielle de la présence eucharistique, celle-ci cesse. — Vous dites que la digestion ne peut agir que sur la substance et non sur les accidents. Erreur philosophique complète : le dissolvant n'agit sur la substance qu'en agissant *tout d'abord* sur les accidents. Ici, comme les accidents ne sont pas subjectés dans la substance du corps de Jésus-Christ, mais sont uniquement la condition de sa présence, l'altération produite tout d'abord (naturellement parlant) sur les accidents ne saurait atteindre la substance qu'ils contiennent sans lui être subjectés ; mais l'altération des accidents entraîne *ipso facto* la disparition de la présence du corps de Jésus-Christ.

5° La durée de la présence eucharistique sous les espèces sacramentelles dans l'estomac du communiant ne dépend pas de la volonté du Christ, mais de la durée des espèces eucharistiques Votre hypothèse d'une présence directe dans l'âme est donc une pure imagination. Relisez notre article de 1926, et complétez-le par un autre article de 1924, p. 641-642.

6° Enfin, nous sommes d'accord avec vous en terminant, à condition toutefois de ne pas interpréter votre assertion dans le sens que lui donnaient au XVIe siècle les protestants sacramentaires. « Les espèces sacramentelles ne sont que le symbole et le véhicule de la nourriture divine *qu'elles contiennent vraiment, réellement, substantiellement.* De même, la manducation sensible ne peut être qu'un signe *efficace* de la manducation spirituelle réalisée au moment même de la déglutition. »

Nous supprimons le mot *complète,* parce qu'il convient de distinguer l'effet *principal* de l'Eucharistie, qui se trouve réalisé, comme vous le dites, au moment même de la déglutition, et l'effet *accessoire* (grâces actuelles de ferveur), qui se réalise tout le temps que dure la présence réelle sous les espèces non encore corrompues. (Voir *Ami* 1932, p. 360, 1re col.).

Q. — Une personne charitable me renseigne Titius gravement malade à domicile. Je vois le malade, très bien disposé ; je le confesse, et lui annonce que je lui porterai le lendemain le viatique.

Le soir même, j'apprends qu'il vit en concubinage.

***Quid* au point de vue du secret de la confession ? Certes, il ne m'empêche pas d'agir, puisque ma connaissance vient *ab extra ;* mais, en parlant de la chose à son entourage, ou pour demander conseil, n'est-ce pas jeter la suspicion que cette faute n'aurait pas été accusée ? Dans ce cas, cette révélation tombe-t-elle**

sous le coup du secret sacramentel comme « molestiam afferens pœnitenti » ?
Quelle est la conduite pratique à tenir en ce cas ?

R. — Votre avis est également le nôtre : « Omnino prohibitus est confessario usus scientiæ ex confessione acquisitæ cum gravamine pœnitentis, excluso etiam quovis revelationis periculo. » (Can. 890 § 1). Et à fortiori, s'il y a danger de révélation, le confesseur doit garder le silence, car : « sacramentale sigillum inviolabile est ; quare caveat diligenter confessarius ne verbo aut signo aut alio quovis modo et quavis de causa prodat aliquatenus peccatorem. » (Can. 889 § 1). Or que feriez-vous en parlant de votre angoisse, en demandant conseil ? Vous affirmeriez, ou vous donneriez à entendre clairement à vos interlocuteurs, que votre pénitent n'était pas digne de l'absolution que vous lui avez donnée dans la confession préparatoire au viatique proposé. Or, cette conclusion qui est dans votre esprit comme la prémisse de vos raisonnements sur les conséquences à en tirer, cette conclusion : « Mon pénitent n'était pas digne d'absolution, » est la résultante du rapprochement entre les choses accusées et les choses apprises en dehors de la confession. Il y a là un usage qui peut être très désagréable au pénitent, car vos paroles le trahissent comme pécheur ayant caché en confession sa situation irrégulière.

On dira : « Mais non ! le confesseur, pour conclure à l'indignité de son pénitent, fait usage non de ce qu'il a entendu dans l'accusation, mais de ce qui n'a pas été accusé, du silence gardé. » — Un philosophe triomphera de l'objection en opposant l'axiome : *De contrariis eadem est ratio.* Parler et se taire sont également un acte, l'un positif, l'autre négatif. L'usage du silence permettant de conclure à l'indignité du pénitent est également illicite. Un théologien ne saurait désavouer un philosophe.

Quelle est alors la conduite à tenir ? Evidemment, c'est un cas ennuyeux pour qui doit le résoudre sur-le-champ.

Tout aussitôt, en apprenant que le pénitent n'était pas en situation régulière, il fallait garder le silence et maîtriser son émotion. Au for externe, un fait existe : le quidam a reçu la visite du prêtre et s'est confessé. C'est la réparation extérieure, à l'heure présente la seule possible probablement, du scandale public. Le curé peut donc l'admettre publiquement aux sacrements.

Mais le curé est le confesseur maintenant informé de la situation de conscience du pénitent. Il doit protéger avant tout le secret sacramentel. Dût-il donner la sainte communion à un indigne, il laissera plutôt commettre un sacrilège. Or, il a annoncé au malade et à son entourage qu'il porterait demain matin le saint viatique ; il le portera. En agissant autrement, il violerait, comme nous l'avons dit plus haut, le secret de la confession. Il n'a pas à chercher un subterfuge pour s'y soustraire.

Cependant il y a de la connaissance acquise en confession un usage légitime, comme de prier pour son pénitent. Il peut donc songer en lui-même à la possibilité de prévenir un sacrilège.

Une première hypothèse : Le pénitent était de bonne foi, car en se confessant, il pensait que son curé connaissait sa triste situation. En ce cas, il a été absous indirectement des fautes omises. Le mieux est de le laisser dans sa bonne foi.

Une seconde hypothèse : Le pénitent est peut-être en état de péché mortel. Recourons à Cappello qui nous précise l'usage licite de la connaissance sacramentelle, quand elle ne risque pas d'amener soit le danger de révélation, soit le chagrin du pénitent :

« Potest confessarius ea omnia facere, quod, ratione officii sive ordinariæ diligentiæ, facere debet et quod reipsa fecisset, licet confessionem non audivisset ; idque etiamsi ex auditis in confessione ansam sumat id faciendi et forte non fecisset, si confessionem non excepisset. At, ex dictis, non licet confessario absque licentia pœnitentis aliquid ob audita in confessione facere, quod alias non fecisset, si inde vel periculum revelationis vel gravamen pœnitentis oriatur. » *(De Pœnitentia,* n° 920, 3°).

Or, en portant le saint viatique le lendemain, le curé-confesseur a toujours la ressource de proposer à son pénitent de lui renouveler l'absolution. Avec un peu d'adresse, il éloigne pour quelques minutes l'entourage, reçoit une nouvelle confession générale, au cours de laquelle il suggère à son pénitent l'accusation probablement nécessaire qui avait été omise. Si le curé a l'habitude d'agir ainsi, ou seulement de le faire quelquefois, personne, sans jugement téméraire, ne songera à voir, dans l'accomplissement de son ministère, autre chose qu'une louable bonté pastorale, à l'exemple de Notre-Seigneur si condescendant aux pauvres pécheurs.

Q. — Je lis à la page 674 de 1934 : « La loi du repos, qui s'est introduite dans l'Eglise par la coutume, est demeurée une loi coutumière. »

Je ne comprends pas, et peut-être ne suis-je pas le seul à ne pas comprendre. J'y trouve contradiction avec le « *Memento ut diem Sabbati sanctifices* » de l'Exode, xx, 8. Et d'autre part je lis dans mon manuel de théologie : « Tertium Decalogi præceptum *naturale* est, quatenus præcipit ut aliquod tempus publico divino cultui dedicetur ; quatenus vero determinate designat diem sabbati, *divinum* est... siquidem pro die sabbati Ecclesia diem dominicam substituit. »

R. — Votre manuel a un « parler d'or ». Mais vous avez tronqué la citation. La voici rétablie dans son intégrité : « Tertium Decalogi præceptum naturale est, quatenus præcipit ut aliquod tempus publico divino cultui dedicetur ; quatenus vero determinate designat diem sabbati, cæremoniale *(divinum* dans votre texte) est, *et in lege nova abrogatum :* siquidem pro die sabbati Ecclesia diem dominicam in memoriam resurrectionis Domini nostri Jesu Christi substituit [1]. » L'in-

[1] Cf. Ferreres, *Compendium theologiæ moralis*, t. I, n° 422 ; Gury-Tummolo-Jorio, *Compendium theologiæ moralis*, vol. I, n° 338.

cise : « *et in lege nova abrogatum,* » vous aurait-elle quelque peu gêné ?

Le précepte du repos sabbatique a été aboli par la Loi nouvelle. L'observer, c'était pour les chrétiens « judaïser ». Aussi voyons-nous un concile de Laodicée l'interdire au v^e siècle Que restait-il du « *Memento ut diem sabbati sanctifices ?* » Rien, sinon l'obligation de droit naturel de consacrer quelque temps au culte dû à Dieu, et l'obligation de droit positif divin déterminant la mesure de ce temps, soit un jour par semaine. Mais du sabbat et de la manière de le sanctifier, il n'est plus question : le sabbat et ses observances sont enterrées.

Alors quel jour donnera-t-on au Seigneur désormais ? Le dernier, le premier, ou un autre de la semaine ? L'Eglise pourrait le dire tout de suite. Mais elle ne le dira pas. C'est la pratique des fidèles qui fixera ce jour, et pareillement la manière de le sanctifier. On se réunira fraternellement le premier jour de la semaine, le dimanche. On se souviendra sans doute de ce qui se faisait jadis le jour du sabbat, et on l'imitera pour une part, mais aussi on ajoutera du nouveau : ainsi on célèbrera les agapes. La coutume de l'observance dominicale s'établira peu à peu dans ses deux éléments essentiels : l'assistance à la messe et le repos.

Nous ne voulons pas ici reprendre à pied d'œuvre l'histoire de la substitution du dimanche au sabbat. L'essentiel est indiqué dans les manuels de théologie, en particulier dans la *Synopsis theologiæ moralis* de Tanquerey, très répandue en France. Nous nous bornerons, pour répondre brièvement à votre désir, à la citation suivante que nous empruntons au *Dictionnaire de théologie catholique :*

« A la rigide observance du repos sabbatique se substitua bientôt dans le dimanche chrétien *une coutume* beaucoup moins restrictive, qui reçut de la sanction de l'Eglise le caractère de loi : Observantia diei dominicæ in nova lege succedit observantiæ sabbati, non ex vi præcepti legis, sed ex constitutione Ecclesiæ et consuetudine populi christiani, nec enim hujusmodi observatio est figuralis, sicut fuit observatio sabbati in veteri lege; et ideo non est ita arcta prohibitio in die dominica sicut in die sabbati. Dans la Loi nouvelle, on observe le dimanche au lieu du samedi, *non pas en vertu d'un commandement divin, mais par une constitution ecclésiastique et la coutume du peuple chrétien.* Cette observance n'est pas non plus figurative, comme l'était celle du sabbat dans l'ancienne Loi. C'est pourquoi la défense de travailler est moins rigoureuse le jour du dimanche que le jour du sabbat. (C'est nous qui ajoutons la traduction et soulignons). S. Thomas IIa IIæ, q. 122, art. 4, ad 4. Cette loi plus douce, *primitivement issue de la coutume* chrétienne, subit au cours des siècles *sous l'influence de cette même coutume,* et avec la sanction de l'autorité ecclésiastique, d'importantes variations ou transformations accidentelles. » (Article *Dimanche,* col. 1310).

A cet article, ainsi qu'à celui du *Dictionnaire apologétique,* vous trouverez tous les développements désirables pour vous convaincre que dans les deux préceptes distincts qu'elle renferme (celui de l'assistance à la messe et celui du repos), la loi de la sanctification du dimanche est une loi coutumière, en ce sens qu'elle a été introduite par la coutume sanctionnée par l'Eglise dans la suite, et que la coutume encore en reste le meilleur interprète.

Enfin, si Notre-Seigneur avait édicté un précepte pour imposer le repos du dimanche, nous en aurions eu connaissance soit par les écrits du Nouveau Testament, soit par la Tradition. Or, c'est partout le silence au sujet d'un précepte. Pourquoi ? sinon parce que le Christ a laissé à son Eglise le soin d'organiser le culte et le pouvoir de définir la manière de le rendre à Dieu. C'est ce qu'elle a fait avec une grande sagesse en consacrant les pratiques introduites par les chrétiens eux-mêmes. Il n'y a pas de meilleure loi que celle qui répond aux aspirations et aux habitudes du peuple.

Q. — Dans son n° du 27 février 1930, l'*Ami* traitant de l'erreur commune où l'Eglise supplée la juridiction, a défini nettement avec Cappello cette erreur commune, une *erreur de droit* en un lieu public donné qui l'y rend *commune de droit.*

En pareil cas, l'absolution donnée par tout prêtre est *certainement valide.* Mais *est-elle licite ?*

Dans son traité des Censures paru en 1925, Cappello, p. 479, n° 542, dit équivalemment que *non,* l'Eglise ne suppléant la juridiction qu'en *faveur des fidèles absous* et non du prêtre absolvant sans juridiction régulière. Et cela semble bien normal, vu le can. 2366 exigeant une juridiction, semble-t-il régulière.

Cependant, dans son traité de la Pénitence paru en 1926, Cappello, p. 375 et 376, n^{os} 492 et 493, se rétracte, comme il le fait lui-même remarquer en note, p. 376, et il déclare que, pour un juste motif, le confesseur peut *licitement* user de l'erreur commune, et même sans ce juste motif, ajoute-t-il, le confesseur, selon une opinion solidement probable, ne pécherait que légèrement.

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — Le sentiment du P. Cappello, si respectable qu'il soit, tant en raison des motifs qui l'appuient que de l'éminente personnalité de son auteur, ne dépasse cependant pas les limites de l'opinion. Il vous est donc loisible de l'admettre ou de le rejeter.

Pour notre part, nous estimons licite l'absolution donnée dans le cas d'erreur commune, comprise dans le sens d'une erreur de droit, non de fait, ainsi que l'*Ami* s'en est expliqué en 1930 (27 février). L'Eglise, en effet, supplée la juridiction du confesseur, et l'absolution est valide. Elle le fait pour le bien des fidèles. Pourquoi ne serait-il pas licite d'user d'une condescendance de l'Eglise, qu'elle a pris soin même de codifier, comme pour en consacrer l'utilité pratique, et mettre à l'aise la conscience tant des confesseurs que des fidèles qui auraient à en faire usage ?

Cependant il n'en reste pas moins vrai que cette condescendance demeure une dérogation à la règle générale, qui frappe de nullité l'abso-

lution donnée par un confesseur dépourvu de juridiction régulière, soit ordinaire, soit déléguée. Epikie codifiée sans doute, mais épikie malgré tout, l'usage de la juridiction suppléée doit rester un régime d'exception. Or une exception ne se légitime que par des motifs sérieux, graves en proportion de la loi à laquelle elle est une dérogation. C'est pourquoi nous dirons que l'absolution, dans le cas d'erreur commune, n'est licite que pour des motifs graves.

Dans l'appréciation des motifs, les avis encore seront partagés. Pour nous, la simple utilité, le service à rendre à des pénitents désireux de se confesser serait insuffisant. Nous réclamons la nécessité ou l'utilité grave, par exemple la nécessité pour le pénitent d'accomplir son devoir pascal, de se confesser en prévision d'un danger à courir ; l'utilité à gagner une indulgence extraordinaire. Avec le P. Cappello, nous regarderions comme un motif d'utilité grave le manque de confesseur dans une paroisse un jour de fête de précepte où les fidèles en nombre respectable ont coutume de s'approcher de la sainte Table. « Certe, dit-il, nostro judicio, sacerdos licite agit in casu erroris communis, si diebus dominicis et festis de præcepto aut alia occasione extraordinaria fideles cupiant confiteri, et alius sacerdos desit, aut nonnisi cum notabili incommodo adiri possit. » *(De Pœnit.*, n° 493, 2°).

En dehors de la nécessité ainsi appréciée, nous inclinons à l'opinion la plus sévère, estimant mortel, objectivement s'entend, le péché du prêtre qui confesserait tout en sachant qu'il n'a pas de juridiction régulière. On ne saurait se permettre de faire plaisir, d'être agréable, aux dépens de la loi générale de l'Eglise portée en vue du bien commun.

Q. — L'article de la p. 196 (de 1934) sur les dénonciateurs mériterait d'avoir une suite.

Que penser de ceux qui copient au baccalauréat et aux autres examens qui ne sont pas des concours ? Y a-t-il faute théologique ? Est-elle si grave ? Et peut-on blâmer quelques petits services charitables, quelques petits renseignements utiles à une mémoire défaillante ?

R. — Les examens ont été institués comme un moyen de contrôle pour s'assurer de la capacité réelle des candidats. Ils ont les avantages et les défauts de toutes les institutions humaines. C'est une épreuve qui comporte un certain aléa ; le candidat victorieux peut être un chanceux que la bonne fortune a favorisé, et rien autre chose. On voit des cancres triompher et des « as » rester sur le carreau. Cependant, ce ne sont là que des exceptions. L'épreuve, surtout quand elle est intelligemment organisée et diligemment conduite, discrimine assez bien, en général, les capables des incapables. N'en disons donc pas trop de mal, encore que des améliorations soient possibles.

La loyauté est par excellence la vertu des candidats. On regarde la tromperie comme une faute contre l'honneur. Elle peut cependant être plus que cela : une faute contre la justice.

Laissons de côté les *concours* où le nombre des candidats à admettre est limité. C'est évidemment une faute contre la justice qui entraîne le devoir de réparation que de copier à un concours. Un candidat digne, en effet, est évincé d'un avantage auquel il avait droit, par le candidat indigne, mais trompeur.

Tenons-nous-en aux examens de baccalauréat, où le nombre des candidats à recevoir n'est point limité. Quiconque aura la moyenne des points sera déclaré reçu. Quelle faute y a-t-il à copier, par exemple, la version latine donnée à l'épreuve écrite ?

Il y a d'abord une faute juridique contre les règlements disciplinaires qui président à l'épreuve. Le candidat surpris à copier subira donc en toute justice les peines portées contre le copiste. Il sera, par exemple, évincé de l'épreuve pour un temps ou même pour toujours. Le règlement n'est pas injuste. Du reste, en se présentant à l'épreuve, le candidat en accepte les conditions.

Précisément parce qu'il en accepte les conditions, il commet une autre faute, morale cette fois. C'est celle-ci qu'on qualifie de faute contre l'honneur. Ce candidat, en effet, viole les conditions d'un traité tacite passé entre lui et ses examinateurs, qui sont les mandataires de l'Etat, au nom duquel ils décernent le grade de bachelier.

Bachelier, c'est un titre honorifique convoité de nombre d'étudiants, car il consacre d'une manière officielle le degré de science qu'ils ont acquis. Si l'on se souvient qu'il a son origine dans la noble institution de la chevalerie du Moyen-Age, où les candidats chevaliers avaient le culte de l'honneur, du respect de la parole donnée, on comprendra la laideur morale du crime commis par le candidat qui viole les règles de l'épreuve. On dira justement qu'il a volé son titre de bachelier. C'est là une faute théologique.

Entraîne-t-elle des conséquences matérielles ? D'aucuns le nieront, en disant que le copiste n'a fait de tort à personne. Est-ce bien la vérité ? Sans doute, il n'a pas nui aux autres concurrents, puisque tout candidat qui satisfait à l'épreuve est déclaré bachelier. Et pourtant, si le baccalauréat est la porte pour l'accès à un concours d'entrée à quelque carrière, voici à ce concours un concurrent supplémentaire avec lequel il faudra joûter. Bref, partout où le baccalauréat donne accès, le bachelier frauduleux risquera d'évincer, par son admission, un plus digne que lui. On ne peut donc pas dire, purement et simplement, qu'il ne cause pas de tort. Il pose la cause d'où découle un tort possible. Nous accordons qu'en fait ce dernier ne passera pas souvent à la réalité, par suite des causes nouvelles qui surgiront. Mais encore fallait-il signaler cette conséquence possible d'une fraude initiale.

Quelle sera la gravité objective de cette fraude ? Rarement mortelle, car le dommage causé, nous l'avons dit, se classera souvent dans les futuribles et rarement sera considérable. Et s'il devait l'être